L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur — 70e ANNEE (7e SÉRIE)

Chan. R. DESVOYES, Codirecteur — N° 26. — 30 JUIN 1960

CHRONIQUE DE LITURGIE

SOMMAIRE

I. OUVRAGES : 1. Pl. F. Lefèvre, *La liturgie de Prémontré*. — 2. Mgr M. Righetti, *Manuale di Storia liturgica* (t. IV). — 3. Dom Brou, *Les Oraisons des dimanches après la Pentecôte*. — 4. Dom Maertens, *Pour une meilleure intelligence du Canon de la Messe*.

II. A TRAVERS LES REVUES : 1. Etudes historiques (Gamber, Chavasse, Lemarié, Leclercq, Rado). — 2. Théologie et Histoire (Boularand, Dalmais, Daniélou, Lécuyer, Robeyns, Gaudillière). — 3. Pastorale (Enquêtes de la revue *Ecclesia*, Pichard, Kerz, Molin)

I. — *OUVRAGES*

1. — Dans le mouvement de retour à la « *vita apostolica* » — entendez pauvreté et vie commune — qui ébranla le monde canonial au tournant du XI-XIIe siècle, l'Ordre de Prémontré vient en bonne place. Né à Noël 1121 quand saint Norbert et ses premiers compagnons firent profession « secundum Regulam Sancti Augustini », il rompit définitivement avec les traditions canoniales carolingiennes pour s'attacher à la lettre de l' « *Ordo monasterii* » (la « *Regula secunda* » de Saint Augustin), code très austère et probablement apocryphe. Le R. P. Pl. F. Lefèvre, chanoine prémontré d'Averbode, bien connu par ses nombreux travaux sur l'histoire de son Ordre, présente aujourd'hui une brève histoire et une description de la liturgie de Prémontré [1]

Après quelques années de fidélité aux prescriptions liturgiques tout à fait extraordinaires de l' « Ordo monasterii », les Prémontrés sur le conseil du pape Honorius II revinrent aux coutumes des autres communautés régulières (1126-1128). C'est à partir de cette date que s'élabore lentement, avec des tâtonnements multiples, l'Ordo liturgique de Prémontré ; étroitement apparenté aux liturgies canoniales des chapitres cathédraux et collégiaux, celui-ci dépend aussi des coutumiers monastiques clunisiens et cisterciens par l'intermédiaire, sans doute, d'une source canoniale non encore déterminée. L'ordre de Prémontré ayant grandi plus par affiliation de monastères nés spontanément du même idéal que par colonisation directe, la pénétration de sa liturgie dans les monastères affiliés fut une œuvre laborieuse. Elle est virtuellement achevée en 1250-1260. Jusqu'à l'aube du XVIIe siècle, Prémontré resta fidèle à sa liturgie unifiée, beau spécimen de rit romano-franc.

La réforme liturgique romaine du XVIe suscita dans l'ordre un mouvement de désaffection pour une liturgie, dont les livres étaient difficilement utilisables faute de rubriques claires. Le Chapitre général de 1618 maintint le principe d'une liturgie particulière mais ouvrit largement la porte aux influences des livres romains réformés. Un retour aux traditions authentiques de l'Ordre semble s'esquisser aujourd'hui, bénéficiant de l'appui du Chapitre de 1953.

L'A. fait suivre la partie historique de son ouvrage d'une partie descriptive qui détaille le calendrier, l'office canonique, la messe, les particularités du cycle annuel, le rituel ; on remarquera la simplicité des rites de la Semaine Sainte (bénédiction des Palmes le dimanche des Rameaux et liturgie du Samedi Saint). En annexe, il donne un florilège de textes empruntés au formulaire canonial et reçus dans les livres de Prémontré.

On peut regretter que les tendances propres de la liturgie primitive de Prémontré n'aient pas été dégagées davantage, en particulier la simplicité et la sobriété sinon l'austérité par rapport aux liturgies dont elle dérive, sa parenté très probable également avec la liturgie du Saint-Sépulcre ; l'A. ne souffle mot de la liturgie néo-gallicane adoptée par l'Abbé général dom L'Ecuy en 1786. L'attachement « au trésor musical » de l'Ordre que l'A. professe (p. 35) et qui a amené la correction du Graduel (1910) et de l'Antiphonaire en usage (1934) selon les témoins authentiques du chant traditionnel de l'Ordre, semble un peu exagéré ; plus sain a été le souci d'authenticité dont fit preuve la réforme musicale romaine de S. Pie X. En respectant scrupuleusement les pièces propres conservées par la liturgie de l'Ordre, il eût été plus simple de se conformer au Graduel romain pour les pièces qui en dérivaient manifestement.

Notons pour terminer les excellentes tables (p. 163-179) qui rendent aisée la consultation du livre.

* *

2. — L'imposante *Storia liturgica* publiée de 1947 à 1953 par le Rme P. Dom Mario RIGHETTI, consulteur de la S. R. C., bénéficie d'une recommandation hautement autorisée. Sa Sainteté Jean XXIII disait en effet, en février, aux Grands Séminaristes de Rome : « Les jeunes séminaristes trouveront certainement dans l'œuvre complète de Guéranger ou bien dans d'autres publications plus récentes, par exemple, celle de Righetti, en quatre volumes, matière profonde, instructive et substantielle sur la sainte doctrine, la vie de l'Eglise, la liturgie. » (*O. R.* du 28-2-1959).

[1] Pl. F. LEFEVRE, **La Liturgie de Prémontré**, (17 × 25), 181 p. Bibliotheca Analectorum Præmonstratensium, fasc. I, 150 F. B. — Abbaye d'Averbode (Belgique), Louvain, Warny, 1957.

Manuel monumental, clair, facile à consulter, « répertoire d'information surabondante », il est devenu l'outil indispensable à quiconque aborde de sérieuses études liturgiques. Nous devons présenter ici la 2e édition du IVe volume, qui traite des Sacrements et Sacramentaux, à l'exclusion de l'Eucharistie (celle-ci a fait l'objet du tome III) [2]. Rappelons pour mémoire que le t. I est une Introduction générale et que le t. II traite du Bréviaire. Ce IVe volume avait été particulièrement bien accueilli, car il n'existait alors aucun ouvrage récent de ce genre ; c'était une véritable synthèse qu'il avait fallu réaliser, supposant de la part de l'A. un laborieux travail de solide information. La nouvelle édition est un peu moins volumineuse que la précédente — une trentaine de pages en moins ; on doit cette économie à l'allègement des tables générales : suppression de l'Index des textes scripturaires et de celui des auteurs cités, que plusieurs regretteront. Par contre l'Index analytique a été retravaillé et amplifié. La 1re édition s'attachait au seul point de vue liturgique ; dans celle-ci le point de vue théologique fait une timide apparition : l'ouvrage s'ouvre par des « Prolégomènes » qui n'existaient pas dans la 1re édition et occupent une trentaine de pages. Quelques mots sur la théologie sacramentaire et un assez long développement sur l'évolution de la notion de « sacramentum », qui utilise le travail déjà ancien de J. de Ghellinck et les acquisitions plus récentes de Mlle Mohrmann sur les origines du terme. Les prolégomènes s'achèvent par une courte étude sur l'évolution des rites sacramentels.

Dans le corps du traité, le Baptême, la Pénitence et l'Ordre dont l'histoire pose des problèmes assez compliqués, bénéficient chacun d'une longue section — plus d'une centaine de pages. — Celles du Baptême et de la Pénitence ont été revues avec beaucoup de soin et enrichies des précisions apportées par les travaux parus depuis 1953 ; ainsi les découvertes de Qumrân sont mentionnées dans le paragraphe concernant les baptêmes pré-chrétiens. L'A. ne s'attarde guère aux rites orientaux, signalons pourtant un court développement sur la Pénitence dans l'Eglise d'Orient. Par contre, au ch. 2 de la section VI (*L'Ordre*) qui traite de la tonsure et des ordres mineurs, la lacune concernant l'ancien ordre de psalmiste dont le Pontifical Romain parle toujours, n'a pas été comblée. On aurait désiré de plus longs développements sur les formes liturgiques de Commémoraison du baptême. Sont cités les Vêpres de Pâques, le denier baptismal, les Agnus Dei et la Pâque annotine (anniversaire de la fête de Pâques de l'année précédente, marquant la première année de vie chrétienne des néophytes).

Les Sacramentaux font figure de parents pauvres (80 p.) ; il était difficile de faire davantage sans donner au volume des proportions exagérées. L'A. les a classés en trois groupes : 1° Ceux qui concernent les personnes : Profession monastique, Bénédiction abbatiale, « *Velatio virginum* », Consecration des Rois et Bénédiction des pèlerins. — 2° Ceux qui concernent les objets : Dédicace des églises, Bénédiction des cloches et de l'eau. — 3° Les Sacramentaux mixtes : Exorcismes et Ordalies. Il est dommage que, moine lui-même, il n'ait pas consacré plus de 4 p. à la profession monastique dont les rites multiples auraient mérité davantage. Le volume se termine par l'excellent *excursus* de Mgr Borella, chanoine de la cathédrale de Milan, sur les Sacrements et sacramentaux de la liturgie milanaise.

Parmi les améliorations, signalons encore pour terminer les citations patristiques qui sont données maintenant dans leur texte original.

* *

3. — Prières sobres, concises, de forme très soignée, les oraisons anciennes du Missel Romain sont autant de chefs-d'œuvres inégalables. Leur simplicité et leur solidité doctrinale en font les meilleurs thèmes d'oraison, car ces formules nettes et prégnantes se gravent dans l'esprit et dans le cœur au point de n'en plus sortir. Expression parfaite de la prière collective, elles ont besoin d'être méditées dans le silence pour livrer leur secret. Il est aussi très utile de les étudier avec toutes les ressources de la philologie et de l'histoire. Au cours des dix dernières années Dom Brou a publié un long commentaire des oraisons des dimanches après la Pentecôte dans la revue « *Paroisse et Liturgie* » ; ce travail était prêt et annoncé depuis 1947, seules les nécessités de l'impression ont obligé à en échelonner la publication. L'A. reprend aujourd'hui ces articles et les donne sous la forme d'un volume [3].

A l'origine du formulaire actuel des dimanches après la Pentecôte, se trouvent quelques messes anonymes du léonien qui ont pu être employées pour les messes dominicales d'été ou d'automne ; le gélasien les a utilisées lorsqu'il a créé un noyau de seize messes dominicales ; à son tour ce bloc fut complété par S. Grégoire le Grand pour aboutir, pratiquement, à l'organisation actuelle. Parce que le cheminement d'une oraison et les modifications de détail introduites dans son énoncé au cours des âges permettent une meilleure intelligence du texte actuel, l'A. a placé les formes successives de chacune en tête de ses développements. Le commentaire, assez bref, a voulu surtout être objectif ; il a volontairement laissé de côté toute digression ascétique ou morale « à propos » des oraisons. Pour expliquer les termes et les idées contenues dans le texte liturgique, l'A. a mis en œuvre l'histoire de la liturgie et les diverses sciences subsidiaires. Il l'a fait avec la sûreté qui lui est coutumière. Toute son étude projette une vive lumière sur les textes et les fait mieux comprendre. A notre connaissance, il n'existe pas encore de commentaire de cette profondeur.

Il est difficile en un domaine comme celui-là de faire œuvre définitive ; lorsque chacun des termes dont use la liturgie, aura fait l'objet d'études par-

[2] Mgr Mario RIGHETTI, **Manuale di Storia liturgica,** vol. IV, *I Sacramenti, i sacramentali, Indici.* Nouvelle édition (16 × 25), XIX-686 p., 2.700 l. — Milano, Editions Ancora, 1959. (C.-R. de la 1re édition dans l'*Ami,* 1953, p. 750).

[3] L. BROU, **Les Oraisons des dimanches après la Pentecôte.** In-8, 132 p. — Apostolat liturgique, Abbaye Saint-André, Bruges, 1959.

ticulières poussées jusqu'aux derniers détails, il sera possible de préciser encore et d'entrer plus avant dans la pensée exprimée sous les formules si simples en apparence de nos oraisons. Les travaux de l'Ecole de Nimègue ont heureusement tracé la voie ; de nouvelles études de qualité voient le jour, nous pensons particulièrement à celle, récente, de W. Dürig sur le sens du mot « *pietas* » dans le langage chrétien [4]. Appliqué à l'homme, le terme à un sens cultuel subjectif et objectif, où l'action cultuelle extérieure tient cependant la première place. On l'emploie aussi comme équivalent de « *caritas* » et de « *dilectio* » pour définir le caractère de relations sociales déterminées : amour entre les fidèles, sollicitude pour les indigents, par exemple. Chez Dieu la « *pietas* » est non seulement la sollicitude du Père de famille mais désigne aussi les actes de gouvernement du Maître souverain. On y peut lire également les nuances de bonté, de libéralité, de facilité au pardon, de miséricorde prévenante. On conçoit aisément combien l'apport de telles études est précieux et susceptible de renouveler l'exégèse des textes liturgiques.

* *

4. — C'est précisément l'utilisation des travaux récents sur la langue liturgique qui fait la valeur du Commentaire du Canon présenté par Dom Thierry MAERTENS sous le titre « *Pour une meilleure intelligence du Canon de la Messe* » [5]. Dom M. a tenté une véritable « initiation à la doctrine de la messe par le biais de l'histoire de son vocabulaire », « en redonnant à chacun des mots employés le contexte doctrinal dans lequel il est né et s'est développé ». Il commente pas à pas le texte du Canon distribué en 139 articles ; il indique les diverses interprétations possibles lorsque plusieurs hypothèses ont été avancées, leur valeur respective; c'est en chacun des cas un exposé du « status quæstionis » qui respecte la part de vérité contenue en toute interprétation. Car en ce domaine essentiellement vivant, une évolution du vocabulaire et des rites a pu transformer au cours des âges la signification des mots : les diverses hypothèses se complètent plus qu'elles ne s'annulent. Ainsi dans le « *In primis quæ tibi offerimus* PRO *Ecclesia tua...* » le « *pro* » est susceptible de deux interprétations, l'une et l'autre très riches ; on peut entendre le mot d'une offrande *pour* l'Eglise, de la même manière que l'on offre *pour* une intention particulière; le contexte actuel est plutôt favorable à cette manière de comprendre. On peut aussi traduire « *offere pro* » par « offrir *à la place de...* » « *au nom de...* » qui semble refléter un état plus ancien du texte. Chacun des articles a sa petite conclusion qui résume en quelques lignes les points acquis et permet de retrouver l'essentiel de l'ouvrage sans avoir à le relire entièrement.

Ces notes trahissent leur origine. L'A. n'a fait que reprendre ici la substance de ce qu'il a enseigné aux étudiants en théologie de la Faculté catholique de Lille. C'est un type de cours clair, didactique, facile à suivre et à revoir, mais qui risque de décevoir partiellement un lecteur qui l'aborde dans une autre perspective. Il est regrettable, par exemple, de ne pas trouver une introduction qui rappelle, ne fût-ce que brièvement, l'histoire du Canon de la Messe ; un essai de discernement entre les diverses couches littéraires du texte aurait été également le bienvenu : il faut le chercher dans le détail du Commentaire ce qui ne facilite guère la tâche ; enfin l'exégèse minutieuse des articulations, qui est précieuse, est peut-être insuffisante si elle n'est pas complétée par une synthèse qui permette de reprendre plus rapidement le développement des idées. De ce fait, les notes de Dom Maertens donnent l'impression d'être incomplètes et leur haute valeur fait regretter davatange que l'A. n'ait probablement pas eu le temps de les rédiger définitivement. En une page de conclusion pourtant, il indique rapidement les idées maîtresses qu'aurait soulignées une introduction doctrinale : la conscience de la nécessaire unité de l'Eglise autour de l'Eucharistie, la portée cosmique de l'action de grâces, la valeur universelle du sacrifice rédempteur et la participation nécessaire des fidèles au sacrifice du Christ par leur sacrifice spirituel intime. On aurait également découvert la structure trinitaire du Canon, un peu estompée il est vrai dans la rédaction actuelle : vers le Père monte l'action de grâces, l'anamnèse évoque l'œuvre du Fils, quant à l'Esprit-Saint, à qui sont attribuées la transsubstantiation et la sanctification de l'Eglise, c'est la finale du canon avec l'épiclèse qui lui revient.

II. — *A TRAVERS LES REVUES*

1. — *Etudes historiques*

Nous évoquions les acquisitions récentes de la philologie liturgique ; une courte notule de K. GAMBER dans les *Ephemerides liturgicæ* (1960, fasc. 1) apporte une nouvelle contribution à l'étude du terme « missa ». La liturgie utilise dès le v^e^ siècle *missa* au sens de *dimissio :* congé, renvoi ; mais à côté de cet emploi *missa*, participe parfait passif de *mittere*, peut traduire le terme grec de *prosphora* ; il est alors l'équivalent de *oblatio ;* c'est de cette manière que l'ont entendu les anciens livres gallicans qui intitulent le canon « *Immolatio missæ* ».

Nous ferons grâce à nos lecteurs d'études d'un caractère trop exclusivement technique comme le classement des *Sacramentaires gélasiens francs du VIII^e^*, proposé récemment par A. Chavasse (*Eph. lit.*, 1959, fasc. IV-V) ; mais son nouveau travail sur « *la discipline romaine des 7 scrutins prébaptismaux* » (dans *Rech. de Sc. rel.* 1960, n° 1) éclaire la liturgie quadragésimale : au système des trois scrutins dominicaux, antérieur au VI^e^ siècle (3^e^, 4^e^ et 5^e^ dimanches), succède entre 530 et 590 un nouveau système de 6 scrutins fériaux (7 si l'on compte celui du Samedi Saint) qui héritent d'une partie du formulaire des anciennes messes dominicales. Sur ces 6 scrutins, 4 sont célébrés à des jours variables laissés à la décision du célébrant, mais

[4] W. Dürig, **Pietas liturgica.** In-8, 244 p. — Regensburg, Pustet, 1958.

[5] Th. MAERTENS, **Pour une meilleure intelligence du Canon de la Messe.** In-8, 115 p. Apostolat liturgique, Abbaye St-André, Bruges, 1959.

doivent obligatoirement prendre place dans les 3[e] et 4[e] semaines de Carême ; celles-ci restent, encore aujourd'hui, à raison des textes liturgiques utilisés, le meilleur cadre d'une retraite baptismale; on les mettra donc à profit, de préférence aux autres, pour la préparation paroissiale à la rénovation des vœux du baptême, les semaines de la Passion ayant plutôt le caractère d'une méditation sur le mystère de la Croix.

Dom LEMARIÉ étudie les *Préfaces propres des dimanches après l'Epiphanie dans les sacramentaires gélasiens du VIII*[e] *siècle* (*Eph. lit.*, 1959, fasc. IV-V) ; on y voit évoqués successivement le thème de l'Incarnation, principe de tous les autres dons du salut accordés par Dieu ; celui de la libération de l'humanité ; celui du salut réalisé par Dieu grâce à ce qui fut l'occasion de notre chute.

L'office votif de Notre-Dame est le résultat d'une lente élaboration par accroissements successifs ; tandis qu'au X[e] siècle l'office ne comporte encore que Matines, Laudes et Vêpres, au XIII[e] on peut rencontrer un office complet analogue à celui de nos bréviaires. Dom J. Leclercq présente quelques-uns des textes inédits recueillis par lui au cours de ses recherches dans les bibliothèques d'Europe (« *Formes anciennes de l'office marial* », dans *Eph. lit.* 1960, fasc. II). Chose remarquable, les leçons des Matines ont souvent la forme de véritables prières à N.-D. tirées de l'œuvre du moine théologien Ambroise Autpert (VIII[e] siècle).

Quelle est la filière suivie par la liturgie romaine pour sa pénétration dans la Hongrie nouvellement convertie des X[e]-XI[e] siècles ? Longtemps on a répété comme un axiome irréfutable que l'Allemagne toute proche avait transmis ses livres liturgiques à la chrétienté de saint Etienne. Cependant dès 1926 Dom G. Morin signalait de très nettes influences françaises. Dom RADO s'est astreint à rechercher une à une les origines des plus anciens livres liturgiques de son pays ; il nous livre les conclusions de ses travaux (« *De originibus liturgiæ romanæ in Hungaria sæculi XI* », dans *Eph. lit.* 1959, fasc. IV-V).

Les églises dont la Hongrie tient sa liturgie, sont celles du N.-O. de la France : Saint-Wandrille, Rouen, Arras, Liège ; aussi bien les premiers évêques hongrois sont-ils des moines français. Selon toutes vraisemblances il faut rattacher la pénétration liturgique romaine en Hongrie au mouvement monastique du Bx Richard de Saint-Vanne (centre spirituel : Verdun) ; ce dernier passa 3 ou 4 fois par la Hongrie lors de ses pèlerinages en Terre Sainte. Par l'autre extrémité du pays pénétrait conjointement l'influence liturgique grecque et les tendances à la vie érémitique. Ce double influx, romain et grec, s'est traduit jusqu'au XIV[e] siècle par la création et le maintien de monastères de double rite.

2. — *Théologie et Histoire.*

Relevons d'abord l'étude du P. E. BOULARAND, S. J., sur l'*Epiclèse au Concile de Florence* dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* (1959, n° 4). L'épiclèse, on le sait, est une invocation au Saint-Esprit, placée généralement après les paroles de consécration et implorant le miracle de la transsubstantiation. Selon la doctrine commune de l'Eglise grecque d'aujourd'hui, cette épiclèse est réellement consécratoire et les paroles de l'institution seules ne suffisent pas à produire l'effet sacramentel. Cette position est relativement récente ; lors du Concile d'union de Florence en 1439, l'unanimité était loin d'être acquise. A Eugène IV et aux théologiens latins qui demandaient une explication formelle sur la croyance des grecs les partisans de l'union répondirent en assimilant leur épiclèse au « *Supplices te rogamus* » du Canon romain ; ils ajoutèrent que le Missel dont ils usaient était demeuré inchangé depuis l'époque du schisme et que, de ce fait, il n'y avait pas lieu d'y introduire de modification. Quant au fond de la doctrine, ils déclarèrent : « Ce sont les paroles du Seigneur qui changent et transsubstantient le pain et le vin au Corps véritable du Seigneur et en son Sang. Ces paroles divines du Sauveur ont toute la vertu qui opère la transsubstantiation. »

Dans une partie déjà publiée de cette chronique (*Ami* 1960, p. 179) nous analysions en détail le numéro de la *Maison-Dieu* contenant les rapports présentés au Congrès de Versailles. Ces assises avaient été préparées à Vanves par une Session plus restreinte où l'aspect historique de chacune des questions traitées avait fait l'objet d'une étude plus technique (*Maison-Dieu*, n° 61). Le P. DALMAIS par exemple, montrait qu'il n'est pas absolument exact de faire du *diacre* le « *guide de la prière liturgique* » dans la tradition romaine ; en Occident, à Rome surtout, le diacre est d'abord le ministre et le serviteur du célébrant ; on ne sentait aucunement la nécessité d'introduire un intermédiaire entre le président de l'assemblée et le peuple.

Le P. DANIÉLOU dans ce même numéro traite du *ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*. Si toujours et partout les femmes ont été exclues du sacerdoce, on leur a reconnu une fonction d'assistance de la Hiérarchie dans le ministère auprès des femmes : elles ont un rôle important à remplir dans l'évangélisation, au cours du catéchuménat, dans la préparation et la célébration du baptême, dans la surveillance de l'assemblée... toutes fonctions analogues à celles que l'ont confiait aux clercs revêtus d'un ordre mineur.

A côté des exposés historico-théologiques, deux bonnes études plus proprement théologiques : J. LÉCUYER s'occupe de *la fonction du célébrant*, représentant du Christ et représentant du Corps apostolique. Sous le 1[er] aspect le célébrant est, comme le Christ à la Cène, président et chef de l'action liturgique ; mieux que cela, il est lui-même sacrement du Christ, Grand-Prêtre et Médiateur de l'alliance. En tant que représentant du Corps apostolique (2[e] aspect) il a des devoirs très précis : le respect des lois instituées par l'Eglise, l'offrande du Sacrifice en communion avec elle et l'enseignement de la doctrine authentique du Magistère qu'il a reçu mission de diffuser.

A propos du *droit des baptisés dans l'Assemblée liturgique*, Dom ROBEYNS passe en revue en une chronique fort pertinente les principales études

parues depuis 1933 sur le sacerdoce des fidèles. Rattacher la participation active des fidèles à la question de leur sacerdoce est, en effet, une position théologiquement contestable ; le sacerdoce des fidèles étant de sa nature aptitude à recevoir les sanctifications sacramentelles. S'il faut parler d'un droit des laïques, c'est le droit à bénéficier de l'Assemblée, à y trouver tout ce qui est nécessaire à l'épanouissement de la vie surnaturelle.

Le rapport de R. GAUDILLÈRE, présenté à la Session de Versailles et non encore publié, a trouvé place dans ce numéro ; il traite de l'*équipe liturgique*. Le curé seul ne peut, en effet, assurer le renouveau liturgique de sa paroisse qu'à l'aide d'une équipe bien formée qui ouvre d'abord la communauté paroissiale au sens et au désir d'un renouveau, puis exerce chacune des fonctions différenciées qui lui revient en vertu de la législation liturgique. A chacun de ces deux points de vue l'équipe liturgique se révèle indispensable, mais il est nécessaire de lui donner une formation appropriée aussi bien technique que spirituelle.

3. — *Pastorale.*

Le sujet est vaste et nous nous contenterons aujourd'hui de l'introduire par l'examen de quelques articles d'un caractère plus général, remettant à une autre chronique les nombreux exposés relatifs à la pastorale de la messe et des sacrements.

Mentionnons d'abord l'enquête menée par la revue *Ecclesia* auprès de nos grands écrivains catholiques ; on les invitait à dire *leur pensée sur les innovations liturgiques* (mars 1960). Il n'est pas question de détailler ici leurs réponses, mais à côté de tendances à l'individualisme que dénotent certaines d'entre elles et qui cadrent mal avec le concept même de liturgie, notons chez tous un profond sens du mystère, le souci de la qualité et le rappel de la valeur du silence. On admet assez facilement l'intervention du commentateur pour certains groupes de fidèles peu formés, mais en général l'existence même de cette fonction donne lieu à de sérieuses réserves.

Une autre enquête menée cette fois auprès des fidèles sous la rubrique « *Quel genre de messe préférez-vous ?* » marque très nettement la défaveur pour la messe lue avec chants (1, 1°), pour la messe dialoguée en français (2, 7°) et pour la messe commentée (8, 8°) ; la messe chantée traditionnelle et la messe lue avec participation active des fidèles gardent les préférences (chacune 22, 2°), tandis que la messe lue silencieuse n'éveille qu'une sympathie limitée (11, 5°).

Le P. PICHARD, quelques pages plus haut, répondait à la question : « *La Télévision sert-elle le mouvement liturgique ?* » Il rappelle d'abord les bienfaits de la TLV qui introduit au foyer des images de paix et de prière, permet aux malades de rester, dans une certaine mesure, en communion avec la vie liturgique de l'Eglise. La TLV qui met souvent un chrétien moyen en présence d'une assemblée priante, peut provoquer chez lui une brusque prise de conscience de la grandeur de la messe et lui en faire découvrir le mystère ; il se produit quelque chose d'analogue au choc psychologique qu'éprouvent les touristes non-préparés abordant une église monastique. Enfin l'éducation technique d'une équipe liturgique paroissiale bénéficiera certainement des images de la TLV. Ceci posé, la nouvelle technique ne permettra jamais la participation active du fidèle à la liturgie, ni à l' « action » personnelle, ni à l'exercice concret de la charité. Si le fidèle peut y trouver aliment à sa dévotion personnelle, il ne peut remplir ainsi son devoir d'assistance à la messe dominicale, car celle-ci est un acte de culte public communautaire.

Les valeurs pastorales du dimanche font l'objet d'une étude d'E. KERZ dans *Paroisse et liturgie* (1959, n° 6). Relevons seulement deux suggestions ; la célébration du dimanche pour être fructueuse demande une préparation ; un office le samedi soir aidera puissamment à orienter les âmes et à les retirer du domaine profane où elles évoluent au cours de la semaine. Doublant cette préparation paroissiale, il y a la préparation familiale au foyer si efficace pour tous. Un peu plus loin l'A. remarque que, pour amener les fidèles à communier, rien ne vaut l'exemple : « Une dizaine d'hommes communiant à la grand'messe feront plus que cent sermons sur le sujet. » Ce n'est pourtant pas une invitation à abandonner la prédication !

Beaucoup de prêtres éprouvent le besoin très légitime d'exprimer, dans le cadre de la messe, les intentions concrètes de l'Eglise et de faire prier les fidèles à des fins déterminées. C'était le rôle de la grande « *Oratio fidelium* » qui est demeurée intacte dans la liturgie du Vendredi Saint. Plutôt que d'introduire au cours de l'Offertoire et surtout du Canon une litanie d'intentions peu en harmonie avec la structure actuelle de la messe romaine, sous prétexte de faire revivre un ancien rite, le prône n'est-il pas le moment privilégié pour le faire ? Le P. MOLIN dans « l'*Oratio fidelium et ses survivances* » (*Eph. lit.* 1959, fasc. IV-V) rappelle qu'une véritable « prière des fidèles » en langue vulgaire de structure identique dans toute la chrétienté s'est longtemps maintenue dans l'Europe médiévale, *au prône du dimanche*. On y priait pour la paix, les fruits de la terre, la Terre Sainte, la Hiérarchie catholique, les Princes, les diverses catégories de fidèles et les trépassés. La France l'a conservé plus longtemps que les autres pays et même jusqu'à nos jours ; les prières pour les défunts qui se font encore au prône presque partout en France en sont une survivance. C'est tout naturellement à cette place que l'on a introduit les prières pour les vocations. N'y aurait-il pas là une indication utile pour guider l'effort pastoral.

Dom Guy OURY, O.S.B.

LE SACERDOCE
au service du peuple de Dieu

Expérience personnelle de Saint Augustin

En cette période de l'année liturgique, pour renouveler l'attention de nos lecteurs à l'égard du Sacerdoce, il nous a paru convenable de reprendre, ici, quelques pages de la belle thèse de doctorat en théologie que M. l'abbé J. PINTARD *va faire paraître chez Mame.*

Tirée de la 3e partie, cette étude offre le caractère attachant d'une expérience vécue, et vécue par un des plus grands parmi les saints Docteurs de l'Eglise. Nous remercions très cordialement l'auteur d'avoir bien voulu nous permettre de la présenter.

En rappelant certains témoins classiques de la tradition du sacerdoce, nous nous posions la question : le sacerdoce est-il objet de crainte ou d'espérance ? Maintenant que nous avons une meilleure connaissance de la vie des clercs, il est plus facile d'interroger Augustin lui-même : le cadre de vie permet, en effet, de mieux apprécier les réactions personnelles. Quel a donc été, ans l'âme d'Augustin, le retentissement de l'ordination sacerdotale et de la consécration épiscopale ? Ne lui est-il pas arrivé d'avoir peur des responsabilités et des charges du ministère ? Comment a-t-il compris le sacerdoce ? Quel fut son idéal sacerdotal ?

Pour répondre à ces questions, certains textes se présentent naturellement à la pensée. D'abord la *lettre* 21 où Augustin, nouvellement ordonné, exprime à son évêque Valère le désir de compléter sa formation scripturaire pour mieux assurer ses nouveaux devoirs d'évangélisation : l'âme du jeune prêtre s'y dévoile d'une façon émouvante. Ensuite le sermon prononcé par Augustin, lors de la consécration d'un évêque et enfin les deux autres discours donnés pour l'anniversaire de son sacre (*Sermo* 339-340). Ces documents sont d'un intérêt majeur pour le sujet qui nous occupe et nous aurions pu les prendre pour guider l'exposé. Il nous a paru préférable cependant de centrer davantage la recherche sur un texte moins remarqué des *Confessions*, texte qui montre qu'Augustin, lui aussi, a connu la tentation de fuir la tâche pastorale. La victoire finale de la grâce se fait dans la lumière apportée par un mot de saint Paul qui éclaire et dirige désormais la vie du pasteur. Nous le verrons alors dans sa tâche d'évêque responsable du sacerdoce qu'il confère : lors de l'affaire de Fussale il se propose encore de renoncer à sa charge, mais nous retiendrons finalement l'idéal sacerdotal qu'il a exprimé, justement semble-t-il, dans cette petite localité : celui qui reçoit le sacrement de l'ordre est au service du peuple de Dieu.

A. — *Souvenirs d'ordination*

Lorsque, à l'approche du jugement de Dieu, saint Augustin fait, en 427, la révision de ses nombreux écrits en suivant l'ordre de leur composition, il divise ses *Retractationes* en deux livres. Le premier rappelle tout ce qui fut édité avant son épiscopat, tandis que le second commence par ces mots : « Des livres que j'ai composés étant évêque, les deux premiers sont adressés à Simplicien. » Ceci montre que dans la pensée d'Augustin, son élévation à l'épiscopat marque une date importante pour l'ensemble de son activité littéraire.

L'ordination sacerdotale est, elle aussi, un point de repère chronologique privilégié. Dans la première partie des *Rétractationes*, nous lisons au chapitre 14 : « Après avoir été ordonné prêtre à Hippo Regius, j'ai adressé à un ami un livre : *De utilitate credendi* » ; au chapitre 15 : « Après ce livre j'ai écrit, n'étant encore que prêtre, contre les manichéens, *De duabus animabus* » ; au chapitre 16 : « A la même époque de mon sacerdoce, j'ai disputé contre un certain Fortunat, prêtre des manichéens... » ; au chapitre 17 : « A la même époque, en présence des évêques qui m'en avaient donné l'ordre...., j'ai parlé, étant prêtre, de la foi et du symbole. » Cette mention du sacerdoce disparaît dans les trois chapitres suivants pour reparaître encore deux fois : « *Eodem presbyterii mei tempore scripsi...* » (chap. 21) ; « *cum presbyter adhuc essem* » (chap. 23).

Cette énumération un peu longue témoigne suffisamment que le sacerdoce, comme l'épiscopat, marque une date inoubliable qui permet au saint évêque, dans sa vieillesse, d'ordonner ses souvenirs. L'entrée dans les ordres est bien, en effet, une étape décisive.

Une orientation nouvelle se dessine. Les projets de l'ancien rhéteur resteront inachevés (*Retr.*, I, 6), car d'autres occupations s'imposent.

> « *Le Maître* est le dernier livre philosophique d'Augustin, constate M. Bardy (éd. des *Révisions*, p. 29). Désormais toute l'activité de l'écrivain est centrée vers des besognes plus immédiatement pratiques. Un prêtre, un évêque a-t-il encore le temps de poser et de résoudre les questions que soulève la sagesse humaine lorsque la solution de ces questions est déjà fournie par la sagesse divine ? En un certain sens le *De utilitate credendi*, qui est présenté dans les *Révisions* comme le premier ouvrage d'Augustin après son ordination, peut être regardé comme un adieu à la philosophie. »

C'est même toute une transformation de la culture qui est en cause. Celui qui a maintenant charge d'âmes comprend en particulier la nécessité de se familiariser avec la Bible. Le livre sacré se substitue aux anciens classiques. Dans le *De doctrina christiana* tout un nouveau programme de culture chrétienne s'élabore et cette innovation n'est pas sans rapport avec l'ordination d'Augustin. Aussi M. Marrou écrit-il :

> « Quelque peine qu'on ait à découper des périodes tranchées dans la continuité de cette évolution intérieure, on doit s'y résigner pour la clarté de l'exposé. Il me semble qu'on doit en distinguer trois : deux événements s'imposent à nous pour en marquer les limites : la conversion (été 386), l'entrée dans les ordres (printemps 391). » (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 162, cf. p. 167).

Ainsi à en juger par cette dernière revue systematique de saint Augustin sur son passé, le retentissement du sacerdoce a été profond dans sa vie. Les *Confessions* par contre nous réservent quel-

ques surprises. Là aussi la fidèle mémoire de l'évêque est mise largement à contribution. L'auteur se plaît même à nous décrire le jeu du rappel des souvenirs :

« Je convoque toutes les images qu'il me plaît. Certaines se présentent aussitôt ; il en est d'autres qui se font désirer plus longtemps et qu'il faut arracher à de plus mystérieuses retraites ; d'autres encore qui se précipitent en masse alors qu'on cherchait, qu'on voulait autre chose, et qui, bondissant au premier plan, semblent dire : « C'est nous peut-être ?... » Je les chasse avec la main de l'esprit, du visage de mon souvenir, jusqu'à ce que celle que je désire sorte du nuage, et du fond de sa cachette s'offre à mes yeux. » (*Confes.*, X, VIII, 12).

Puisque cette sélection parmi les souvenirs est commandée par le désir de manifester l'œuvre de Dieu dans sa vie, on s'attendrait à ce qu'Augustin mette en valeur cette grâce magnifique du sacerdoce. Or il n'en est rien. L'évêque d'Hippone est silencieux sur son ordination.

Après la scène du jardin de Milan où les détails ne manquent pas, le récit se précipite. A plusieurs reprises une certaine hâte se manifeste : « Quand aurai-je assez de temps pour rappeler tous vos bienfaits à mon égard, surtout dans cette période ? Car j'ai hâte de passer à d'autres objets encore plus importants. » (*Confes.* IX, 4, 7). Il ne s'agit pas là du baptême, traité si rapidement dans les *Confessions* que le ministre, saint Ambroise [1], n'y est même pas nommé. Le récit perd sa continuité : « Je laisse tomber bien des détails, car grande est ma hâte. Recevez mes confessions et mes actions de grâces, mon Dieu, pour les bienfaits innombrables que je tais. » (*Confes.* IX, 8, 17).

L'explication de cet empressement se trouve sans doute au livre XI dans un passage où est tout de même indiquée, mais encore plus rapidement que le baptême, l'élévation au sacerdoce :

« Ma plume suffira-t-elle à énumérer en son langage toutes les exhortations qui me sont venues de vous, toutes les terreurs, les consolations, les directions par lesquelles vous m'avez amené à prêcher votre parole, et à dispenser au peuple chrétien votre sainte doctrine ? Suffirait-elle à énumérer tout le détail de ces impulsions ? Chaque goutte de temps me coûte trop cher. Voilà longtemps que je brûle de méditer sur votre Loi... Que vos écritures soient mes chastes délices... » (*Confes.*, XI, II, 23).

Le lecteur des *Confessions* est ainsi entraîné vers le Commentaire de la Genèse dans un mouvement qui ne se ralentit ni pour le baptême, ni pour le sacerdoce, mais laisse finalement à la conversion sa place centrale. Cette dernière est bien une grâce extraordinaire : son caractère mystique ne peut être négligé [2] : son rayonnement se fait sentir sur tous les événements postérieurs. Alors qu'il est possible dans certaines vies de prêtres de dissocier conversion et vocation, ces deux moments sont ici inséparables. Sainte Monique avait songé à un mariage honnête pour son fils : quelle ne fut pas sa joie d'apprendre simultanément chez son enfant le désir du baptême et la résolution de n'appartenir qu'à Dieu ! (*Confes.* VIII, 12, 30 ; IX, 10, 26 ; X, 30, 41). Il convient de ne pas oublier cette action merveilleuse de la grâce et le niveau spirituel auquel est parvenu le futur défenseur de la *delectatio victrix*. Ce rappel permettra peut-être de mieux saisir la portée d'un dernier texte des *Confessions :* il est d'une densité remarquable au sujet du sacerdoce, mais pose aussi un problème difficile.

B. — *Tentation de fuite*

Il ne s'agit plus désormais en principe de souvenirs. Le jeune évêque fait connaître en 398 à certains intimes son état d'âme actuel. « Je vais me montrer, écrit-il, non tel que je fus, mais tel que je suis » (l. X, 4-6), et tout le livre X étale cette révélation dans un dialogue avec Dieu.

« *Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum* » (l. X, I, 1). Ce désir initial reprend comme un écho celui des *Soliloques :* « *Noverim me, noverim Te* » (II, I, 1), mais avec une expérience enrichie par dix ans de recherche et de ferveur chrétiennes. Pour le philosophe de Cassiciacum, Dieu et l'âme sont les deux questions essentielles (*De ordine* II, 8, 4-7), les deux seules réalités qu'il importe de connaître (*Soliloques* I, 2, 7). Tout est là et l'intelligence fait comme un va-et-vient entre ces centres d'intérêt, l'âme et Dieu. Si le disciple de Plotin s'élève par degrés du monde à l'âme et de l'âme à Dieu, le docteur de la grâce ne peut se lasser de suivre aussi le chemin inverse de la condescendance divine jusqu'à la misère humaine. A la fin du livre X des *Confessions,* l'alternance familière à la pensée augustinienne atteint une profondeur nouvelle.

« *Noverim Te !* » Au souhait ancien correspond maintenant une connaissance du Christ sous des aspects multiples. Il est le vrai médiateur qui apprend aux hommes l'humilité (cf. 43, 68), il est le Fils unique que le Père n'a pas épargné pour le salut des impies : il est « à la fois vainqueur et victime, vainqueur parce que victime », « à la fois prêtre et sacrifice, prêtre parce que sacrifice ». « Il s'est constitué esclave pour nous faire enfants » (cf. 43, 69).

Le titre « *sacrificium* » donné au Christ jette une lumière intéressante sur les développements donnés plus tard, au livre X de la *Cité de Dieu,* sur le sacrifice. Le vrai sacrifice est pour Augustin le Christ. De même le mot « *sacerdos* » ne convient pleinement qu'à la personne de Jésus. Pour l'évêque d'Hippone les différents sacrifices et les sacerdoces dont il a déjà été question, trouvent bien, semble-t-il, leur réalisation exemplaire non pas dans une idée à la façon de Platon, mais dans la personne du Christ : il est lui-même le sacerdoce et le sacrifice. De plus, un lien étroit est mis entre le sacerdoce et le sacrifice : « *et ideo sacerdos quia sacrificium* ».

« *Noverim me !* » Cette demande de jadis se trouve exaucée également. La connaissance que l'âme prend d'elle-même devient écrasante. Le texte mérite d'ailleurs d'être cité entièrement :

[1] Il est cité dans le *De nuptiis et concupiscentia,* l. II, c. 35 : « ...beatus Ambrosius Mediolanensis episcopus, cujus sacerdotali ministerio lavacrum regenerationis accepi... »

[2] Cf. P. Cayré, *Année théologique* 1951, fasc. III, p. 261.

Confessions, l. X, § 43, n° 70, de Labriolle, p. 292-93.

Terrifié à l'idée de mes péchés, et accablé par ma misère, j'avais songé à fuir dans la solitude, j'en avais roulé le projet [3] ; vous m'en avez empêché, en me rassurant par ces paroles : « Voici que le Christ est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour Celui qui est mort pour eux. » (II Cor., v, 15). Aussi voyez, Seigneur, je jette en vous mes soucis, pour vivre, et je veux considérer les merveilles de votre loi. Vous savez mon ignorance, ma faiblesse. Instruisez-moi, guérissez-moi. Ce Fils unique en qui sont cachés tous les trésors de sagesse et de science, m'a racheté de son sang. Que les orgueilleux cessent de me calomnier, parce que je songe au prix de ma rançon, que je la mange, que je la bois, que je la distribue, et que ma pauvreté désire en être rassasiée en même temps que ceux qui ayant faim sont rassasiés ; et ils loueront le Seigneur ceux qui le cherchent ! [4]

Ce passage doit être étudié de près pour plusieurs motifs. D'abord, c'est souvent dans les états de crise que se révèlent certaines profondeurs de l'âme et il s'agit ici, semble-t-il, d'un moment important dans l'itinéraire spirituel d'Augustin. Ensuite, pour éclairer cette crise, il faudra rappeler des situations connexes, des étapes antérieures, des positions finalement adoptées qui contribuent à faire connaître le sacerdoce vécu par Augustin. Aussi, même si cette recherche n'aboutit pas à une solution pleinement satisfaisante sur la tentation de fuite elle aura au moins l'avantage de poursuivre avec fruit l'enquête commencée .

Voici comment ce travail sera ordonné. Il comprendra : 1° le rappel de deux opinions récentes ; — 2° l'établissement d'une date approximative de la tentation ; — 3° examen de quelques motifs d'évasion.

1. *Rappel de deux opinions récentes*

On aura remarqué la note de M. de Labriolle qui situe cette tentation de fuite aux lendemains de la conversion. M. Courcelle [5] fait d'abord sienne cette opinion pour interpréter la scène du jardin de Milan, mais il reconnaît que cette solution n'est pas définitive [6]. Le R. P. Cayré tient davantage compte du contexte et place cette tentation une dizaine d'années après la conversion.

« Le livre X décrit un état d'âme postérieur de 10 ans donc celui du début de l'épiscopat. L'analyse qui y est faite alors des sentiments d'Augustin s'achève par la description d'une grâce surnaturelle très haute (*Confes.* X, 40, 65), prélude normal des appels à la solitude dont il est question trois chapitres plus loin. » (*An. théol.* 1951, III, p. 250 ; cf. n. 4).

« Saint Augustin évoque un souvenir personnel : la tentation qu'il eut de se retirer dans une solitude. On est, dès l'abord, porté à y voir le rappel des projets de vie contemplative qu'il échafaudait avant sa conversion et des rapprochements verbaux y font penser immédiatement. Mais le contexte général ici paraît suggérer quelque chose de plus prochain, un idéal supérieur du prêtre ou du jeune évêque qui vient de rappeler (X, 40, 65) et les attraits intérieurs qu'il ressent, et les répugnances qu'il éprouve pour les occupations banales de la vie, répugnances ravivées ici par les misères morales évoquées et peut-être aggravées par le contraste. Toute cette fin de livre, si émouvante, perdrait une grande part de sa portée, si elle était une simple évocation d'un état ancien et totalement oublié. L'auteur s'attache là à un Christ dont il sent encore en ce moment l'urgent besoin et dont il attend les secours puissants pour s'unir à Dieu en profondeur. » (*An. théol.* 1953, III, IV, p. 251).

2. *Etablissement d'une date approximative*

Pour situer la crise intérieure qui nous intéresse ici, une première question vient à l'esprit : y a-t-il quelques rapprochements littéraires significatifs et en particulier une des sept citations bibliques de ce court passage qui puissent mettre sur la piste de renseignements intéressants ?

On pense d'abord à cette citation de la IIe Epître aux Corinthiens qui est comme la réponse divine à l'angoisse passagère. Pareille consultation de l'Ecriture est décrite au moment de la conversion :

« Réprimant la violence de mes larmes, je me levai ; la seule interprétation que j'entrevoyais (du « *Tolle lege* ») c'est qu'un ordre m'enjoignait d'ouvrir le livre de l'Apôtre, et de lire le premier chapitre sur lequel je tomberais. Je venais d'apprendre qu'Antoine, survenant un jour pendant la lecture de l'Evangile avait saisi, comme un avertissement qui lui était adressé, ces paroles : « Va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel ; viens, suis-moi » et qu'un tel oracle l'avait aussitôt converti à vous. » (*Confes.*, l. VIII, 12, 29 ; 8, 17, p. 200).

C'est alors qu'est lu un passage de l'Epître aux Romains (XIII, 13). On peut admettre, à cause d'une phrase suivante : « *Et ignorabam quid sequeretur* » *ibid.*, 6, p. 201), que S. Augustin n'avait pas encore lu toute cette épître et qu'il en poursuivait la lecture à cette époque [7].

Parmi les citations de l'Ecriture, il en est une qui invite à chercher dans une autre direction. La dernière phrase du livre X des *Confessions* commence par la deuxième moitié du ℣. 122 du Ps. 118 : « *Non calumnientur mihi superbi* ». Dans les *Enarrationes in Ps.* 118 cette version est préférée à celle que retient la Vulgate : « *Non calumnientur me superbi.* » L'abondance des emprunts à la sainte Ecriture manifeste l'aisance avec laquelle l'auteur se sert ici du texte sacré. Il n'est pas asservi par la lettre, mais garde sa liberté

[3] Encore un renseignement à annexer à ceux qu'il nous a donnés sur les lendemains de sa conversion. (Note du traducteur, P. de Labriolle).

[4] Conterritus peccatis meis et mole miseriæ meæ agitaveram corde meditatusque fueram fugam in solitudinem, sed prohibuisti me et confirmasti me dicens : « Ideo Christus pro omnibus mortuus est, ut qui vivunt jam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est. » (II Cor., v, 15). Ecce, Domine, jacto in te curam meam, ut vivam, et considerabo mirabilia de lege tua (Ps. *54*, 23 ; *118*, 18). Tu scis imperitiam meam et infirmitatem meam : doce me et sana me (Ps. *6*, 3). Ille tuus unicus in quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi (Col. II, 3) redemit me sanguine suo. Non calumnientur mihi superbi, quoniam cogito pretium meum et manduco et bibo et erogo et pauper cupio saturari ex eo inter illos, qui edunt et saturantur : et laudabunt Dominum qui requirunt eum (*Ps. 21*, 27).

[5] *Recherches sur les « Confessions » de S. Augustin*, p. 198.

[6] « En ce qui concerne l'appel à la solitude (livre X), mon interprétation est moins plausible : je n'ai fait que ratifier celle de Labriolle dans son édition, p. 292, n 2 » (*Année théol.* 1951, III, p. 256-257).

[7] Cf. *Contra Academicos*, l. II, c. 5 : « Perlegi totum (apostolum Paulum) intentissime atque castissime. »

d'expression. Il y a donc lieu d'être attentif à cette mention d'une calomnie d'orgueilleux à l'égard de saint Augustin [8]...

[En résumé, la tentation de fuite, dont parle les Confessions, se situerait peu après l'élévation à l'épiscopat, vers 395].

Serait-il possible aussi de fixer une date extrême sans être obligé de prendre celle de la composition des *Confessions ?* Il semble qu'une réponse puisse être apportée grâce à la lettre écrite en 398 à Eudoxe. Comme on pourra s'en rendre compte plus loin, elle est, en effet, d'une sérénité qui se comprend mieux si la crise étudiée ici est passée. L'auteur persévère dans le lourd ministère que Dieu a daigné lui confier : « *...perseverantes nos in eo ministerio, in quo dignatus est collocare cum promissa mercede* » (*Ep.*, 48, 1).

Ainsi finalement c'est entre 395 et 398 que se situe probablement le désir de fuir exprimé au dixième livre des *Confessions* [9].

3. *Examen de quelques motifs d'évasion*

Avant cette date approximative bien des situations analogues sont comme de lointains préludes à la crise : le désir de fuir n'est pas nouveau, en effet, chez saint Augustin, mais il revêt des formes différentes aux diverses étapes de sa vie. Le motif principal varie : ambition du lettré qui se veut délivré du souci des affaires, hantise de la solitude à l'exemple d'Antoine, peur des responsabilités, découragement en face de l'œuvre à réaliser, meilleure connaissance de sa propre faiblesse. Toutes ces raisons de fuir et d'autres encore se succèdent sans être exclusives l'une de l'autre. Quelques-unes d'entre elles ont marqué suffisamment l'âme d'Augustin pour laisser certaines traces dans sa conception personnelle de l'idéal sacerdotal. Trois peuvent être retenues en particulier : *a*) l'attrait de l' « otium liberale » ; *b*) la crainte des charges du ministère à cause d'un sens aigu des responsabilités et de l'idéal sacerdotal ; *c*) l'appel de la vie parfaite à l'exemple de saint Antoine.

a) L'ATTRAIT DE L' « OTIUM LIBERALE »

L'opposition entre « *otium* » et « *negotium* » se rencontre tout au long de l'œuvre d'Augustin, mais, sous ces mêmes mots, les réalités évoluent. Dans la vie du petit groupe de Cassiciacum on retrouve l' « *otium liberale* » cher aux Romains et aux Grecs [10]. On avait le temps de réfléchir, de dialoguer, de discuter ; libre de son temps, on interrogeait quelqu'un d'également libre : « *ab otioso quærebat otiosus.* » Nebride détestait alors les courtes réponses aux grandes questions (*Ep.* 98, 8).

Les recherches sur la vie bienheureuse orientaient déjà l' « otium liberale » vers Dieu, mais l'attachement au Christ est loin d'avoir une place centrale dans les dialogues de cette époque. Le contraste est assez marqué entre cette situation et ce qu'évoquera plus tard le terme « liberale ». En 408 l'évêque d'Hippone écrit à Memorius sa conception des sciences libérales : il ne peut plus les concevoir indépendantes du Libérateur : « Si le Fils vous affranchit, vous serez vraiment libres. » (Jean, VIII, 36). En effet, c'est lui qui nous fait connaître ce qui est libéral dans les disciplines ainsi nommées par ceux qui n'ont pas été appelés à la véritable liberté. (*Ep.* 101, 2). A une date plus tardive encore, mais avant 426 ou 427, une phrase lapidaire marque bien la transformation de l' « otium » . « *Otium sanctum quærit caritas veritatis, negotium justum suscepit necessitas caritatis.* » (*De Civit. Dei*, l. 19, c. 19).

Désormais, comme le contexte l'indique, l'« otium » est associé à la vie religieuse telle qu'elle se réalise alors dans les monastères. Ainsi le même mot a reçu de l'idéal du rhéteur, du philosophe et du saint, des aspects changeants : comme sous un jeu de lumières mouvantes la perle de la solitude n'en devient que plus attirante.

Par opposition le « negotium » ne se colore d'aucun charme. Il sera accepté mais non voulu. La correspondance se fait l'écho de plaintes fréquentes sur l'accablement des affaires. La multitude des occupations cause une impression pénible d'oppression et de tiraillement. « *Tantis enim curis obstricti et distenti sumus, ut etiam hoc nesciam.* » (*Ep.* 145, 1). Des expressions analogues se répètent une vingtaine de fois, souvent comme excuse adressée à des correspondants trop pressés : M. Marrou en a dressé une liste qui impose cette conclusion : « On sent quel fut le sacrifice que ce contemplatif, ce penseur a consommé en acceptant la vie apostolique et les charges de l'action » [11].

La lettre écrite en 398 à Eudoxe, abbé d'un paisible monastère, a déjà été signalée : elle est en effet d'une sérénité qui se comprend mieux si les charges du ministère sont définivement acceptées.

Quand nous songeons à la tranquillité que vous avez dans le Christ, écrit Augustin, nous nous reposons en vous, si nombreux, si fâcheux que soient nos tracas. Nous formons un seul corps sous un seul chef, si bien qu'en nous vous êtes des hommes affairés, et qu'en vous nous avons le calme : quand un membre souffre, tous les autres souffrent avec lui, et quand un membre est à l'honneur, tous avec lui se réjouissent. Nous vous demandons par suite instamment, nous vous conjurons par la très profonde humilité du Christ et sa très compatissante grandeur, de vous souvenir de nous dans vos saintes prières, prières que nous croyons plus attentives et plus paisibles que les nôtres. Car les nôtres se ressentent souvent des ténèbres et de l'agitation que causent les affaires du monde. Ces affaires ne sont pas, il est vrai, nos propres affaires. Ce sont celles des gens qui nous forcent à faire avec eux mille pas — et que nous devons accompagner pendant deux mille autres — si nombreuses que nous pouvons à peine souffler. Nous croyons cependant que Celui vers lequel monte la plainte des captifs, nous voyant persévérer dans un ministère qu'il a daigné nous confier avec la promesse de la récompense, nous délivrera de toute angoisse, moyennant le secours de vos prières.

Ainsi le choix est fait du côté d'Augustin et son expérience personnelle lui permet d'énoncer certains

[8] Nous omettons une discussion sur les auteurs de cette calomnie (*N.d.l.R.*).

[9] Sur la date de certains documents, voir P. Rondet, dans *N. R. Th.*, 1954, p. 807 (*N.d.l.R.*).

[10] Sur l'histoire du βιος φιλοσοφος le Père Deman (*R.S.P.T.*, 1949, p. 401) indique la précieuse brochure de W. Jæger, *Uber Ursprung und Kreislaf des philosophischen Lebensideals*, Berlin, 1928.

[11] *Op. cit.*, p. 360.

principes capables de diriger ceux qui peuvent connaître les mêmes tentations que lui [12].

« La sainte Eglise notre Mère désirera peut-être un jour de vous quelque activité extérieure : acceptez cette activité sans empressement orgueilleux, sans paresseuse mollesse non plus. Obéissez à Dieu d'un cœur doux. Ne préférez pas votre tranquillité personnelle aux besoins de l'Eglise : si des hommes de bien avaient refusé de servir cette Mère dans son travail d'enfantement, vous n'auriez pas trouvé le moyen de naître. »

Le conseil est ferme : « *Nec vestrum « otium » necessitatibus Ecclesiæ præponatis.* » Il montre montre l'amour primordial d'Augustin pour l'Eglise, mais il s'accompagne aussi d'une conscience nette de la diversité des appels. « *Sic ergo dilectissimi diligite « otium »*... Ainsi donc, frères bien-aimés, aimez la retraite, mais pour vous détacher de tous les plaisirs de la terre, et souvenez-vous qu'il n'y a aucun lieu où celui qui craint votre essor vers Dieu ne puisse vous tendre des pièges. »

Quelle que soit la situation dans l'Eglise, il faut éviter l'orgueil et la paresse. Un sûr moyen d'y arriver, la ferveur : « *Ita fervete spiritu, ut in Domino laudetur anima vestra.* » Les écueils sont évités et l'action est parfaite, ni brisée par la charge, ni refroidie par le loisir, ni agitée, ni accablée : « *Talis actio nec frangitur negotio, nec frigida est otio, nec turbulenta, nec marcida est.* » Elle n'est ni d'un téméraire ni d'un fuyard, ni précipitée ni languissante. Faites ainsi et le Dieu de paix sera avec vous : « *Nec audax, nec « fugax », nec præceps nec jacens.* Hæc agite et Deus pacis erit vobiscum. » (*Ep.* 48, n. 3).

De tels conseils montrent avec quelle lucidité Augustin juge de la diversité des vocations dans l'Eglise. Après les difficultés personnelles avouées au livre des *Confessions,* c'est le calme : l'apaisement fait suite à la crise. L' « otium » garde pourtant toujours un certain attrait, mais les nécessités de l'Eglise ont imposé un renoncement : l'acceptation des charges du ministère est faite. Il ne fallait pas peu de courage pour en arriver là. On le verra mieux en examinant la crainte que ces tracas et ces responsabilités du ministère ont inspirée à Augustin.

b) LA CRAINTE DES CHARGES DU MINISTÈRE

Ce second motif se mêle souvent au premier : il a aussi son histoire et n'est pas nouveau.

Après sa conversion, de retour en Afrique, l'ancien rhéteur vit pendant plus de deux ans avec ses compagnons à Thagaste. On le demande un peu partout, mais il prend soin d'éviter les villes qui n'ont plus d'évêque dans la crainte que le choix du peuple ne se fixe sur lui. Comme le moine de Ligugé, Martin, allant à Tours, il est pris au piège, victime de sa charité, en venant à Hippone : un des habitants de cette ville lui avait manifesté le désir de le voir et avait promis de renoncer aux convoitises du monde s'il venait jusqu'à lui. Arrivé sur place, Augustin se trouve dans une situation imprévue. L'évêque Valère ne pouvait plus suffire à sa tâche ; les besoins de son église demandaient impérieusement qu'il pourvût à l'ordination d'un prêtre pour la cité : il en parlait à son peuple. Les catholiques se saisissent alors d'Augustin dont ils connaissent la valeur : ils le retiennent de force, l'emmènent à l'évêque pour être ordonné ; ils demandent tous à grands cris et désirent avec une extrême ardeur son ordination. Mais lui se met à pleurer abondamment. Quelques-uns, attribuant ces larmes à l'orgueil, lui disent pour le consoler que le titre de simple prêtre est un pas vers l'épiscopat : sa tristesse est d'un autre ordre. Il voit le nombre et la grandeur des périls qui le menacent dans la direction et le gouvernement de l'église.

Ainsi suivant le témoignage de Possidius qui le tient directement d'Augustin le motif de ses larmes au moment de son ordination n'est autre que la crainte des responsabilités, crainte avivée par la haute idée que l'ordinand a du sacerdoce. Ce n'est que par la crainte qu'il consent à devenir prêtre : les besoins de l'Eglise s'imposent à lui par la pression populaire : il y a nécessité, *necessitas Ecclesiæ* [13] *necessitas caritatis* [14].

Le peuple d'Hippone n'a d'ailleurs pas le monopole de la contrainte dans ce domaine. L'abbé Long-Hasselmans [15] a pu appeler le IVe siècle une période d'ordinations forcées en citant bien des noms célèbres : Ambroise, gouverneur de l'Emilie, catéchumène élu évêque ; Germain, évêque d'Auxerre, marié, consacré par saint Amâtre ; Basile et Jean Chrysostome, menacés du sacerdoce. On peut ajouter aussi Grégoire de Nazianze, Martin, Paulin [16], Paulinien, frère de saint Jérôme, Grégoire le Grand, Remi.

En commentant le psaume 134, Augustin témoigne bien de cette coutume. Il décrit la conversion des Gentils qui viennent de partout instruits intérieurement par Dieu : « *Credunt, consecrantur, clericos sibi ordinari exigunt* [17]. » Cette exigence des fidèles avec la chasteté qu'elle entraîne pour les clercs sert d'ailleurs de modèle :

« Nous avons coutume de leur proposer en exemple (aux époux qui ne savent pas garder la fidélité conjugale) la continence des clercs auxquels on impose souvent, malgré leurs humbles remontrances, le même joug et qui, une fois accepté, le portent courageusement jusqu'à la fin de leur vie... Nous disons donc à ces hommes : Que feriez-vous si la volonté d'un peuple pieux vous forçait à subir la même condition [18] ? »

Il a donc fallu qu'Augustin se soumette d'abord lui-même à la volonté des fidèles pour les servir, car c'est bien d'un service qu'il s'agit et il doit savoir ce qu'il faut donner et comment le faire. Il se sent incapable de bien remplir sa nouvelle tâche. Aussi, peu après son ordination il demande à Valère, dans une admirable lettre, le temps nécessaire pour compléter quelque peu ce qui lui manque. Il rappelle la contrainte qui lui a été faite — *vis mihi facta est* — et découvre à celui qu'il

[12] Cf. aussi *Quæst. Evang.*, l. II, q. 2.

[13] Possidius ; *Ep.* 48.
[14] *De Civit. Dei*, l. 19, c. 19 ; *Ep.* 193, 13.
[15] *Rev. S. R.*, 1951, p. 279.
[16] *Ep.* 24, n. 4 : saint Paulin écrit à Alype. Cette lettre est classée dans la correspondance d'Augustin : elle éclaire d'ailleurs l'origine et le sens des *Confessions.* Cf. Courcelle, *op. cit.*, p. 29-32.
[17] *Enar. in Ps.* 134, 22.
[18] *De adulterinis conjugiis,* II, c. 20, n. 22.

appelle *senex, pater*, la haute idée qu'il a du sacerdoce. Rien de plus facile de répondre à ce ministère avec négligence, mais rien de plus difficile si l'on tient compte du jugement de Dieu. L'expérience lui a déjà révélé sa faiblesse. Il a besoin de remèdes, la sainte Ecriture, la prière, la lecture. Bien sûr il sait et croit ce qui regarde le salut, mais la manière de le dispenser est une science qu'il ignore encore ; il faut aussi qu'il apprenne à vivre sans dommage au milieu des méchants. Toute l'âme du jeune prêtre se révèle en ces lignes avec son absence d'ambition, sa conscience de ses limites, son désir de connaître l'Ecriture pour instruire les autres, sa délicate charité aussi envers Valère qu'il ne veut pas contrister.

Trois remarques peuvent être faites à l'occasion de cette lettre. Tout d'abord, le désir de retraite qui s'y manifeste s'allie avec le besoin de travail intellectuel. Ce sera un des aspects distinctifs des communautés fondées par Augustin de faire place à la culture de l'esprit. Possidius cite le mot plein de sagesse d'un vieil évêque « qui n'avait pas beaucoup étudié dans les livres » (*Vita*, 28). Ce cas fait déjà un peu figure d'exception. La Bible devient un livre essentiel et c'est encore grâce à elle qu'il est possible d'entrer dans la mentalité d'Augustin.

Rmarquons ensuite le sens aigu que le jeune prêtre a de ses responsabilités. Il en sera de même plus tard, et l'anniversaire de l'élévation à l'épiscopat est une occasion pour Augustin de prendre une conscience encore plus vive des obligations de sa charge :

> Ce jour, mes Frères, m'avertit de réfléchir plus sérieusement au fardeau (*sarcina mea*) dont je suis chargé. Ce fardeau doit être présent à ma pensée jour et nuit... Plus les années de ma vie augmentent ou, dans un sens plus vrai, plus elles diminuent en me rapprochant du dernier jour, de ce jour qui doit nécessairement arriver, plus aussi je suis vivement et profondément pénétré du compte que je dois rendre de vous au Seigneur notre Dieu. Car il y a une grande différence entre chacun de vous et nous, que vous ne rendrez guère compte que de vous-mêmes tandis que nous rendrons compte de vous et de nous. Voilà qui rend notre fardeau plus pesant.

Et Augustin confie alors à son peuple :

> « Le grand danger pour moi, c'est de me préoccuper des louanges que vous me donnez et de ne pas faire attention à la manière dont vous vivez » (*Sermo* 339).

Il dira encore en pareille circonstance :

> Pous vous je suis évêque, avec vous je suis chrétien — *vobis enim sum episcopus, vobiscum sum christianus.* Le premier titre est celui de la dignité dont je suis revêtu ; le second me rappelle la grâce que j'ai reçue ; l'un ne me présente que des dangers, l'autre est pour moi un nom de salut... Si donc je suis plus touché du bonheur d'avoir été mis à votre tête, alors, suivant la recommandation du Seigneur, je serai plus pleinement votre serviteur et je ne me rendrai pas coupable d'ingratitude envers celui qui m'a racheté et mis comme vous au nombre de ses serviteurs... (*Sermo* 340).

Une troisième et dernière remarque est suggérée par cette lettre 21 : Augustin désire apprendre « à vivre en paix avec sa conscience au milieu des méchants, ou bien à mourir plutôt que de perdre la vie vers laquelle soupiraient les cœurs chrétiens, humbles et doux ! » (*Ep.* 21, n. 4). Or c'est là un problème de vie spirituelle qui n'a pas fini de tourmenter l'âme assoiffée de perfection qui doit vivre au milieu du monde. A saint Paulin, avec lequel il a des relations particulièrement intimes, l'évêque d'Hippone écrit à la fin de 408 ou au début de 409 :

> ...Toute la question, troublante pour les hommes qui agissent et qui cherchent, comme moi, est de savoir comment il faut vivre parmi eux, ou pour l'amour de ceux qui ne savent point encore vivre en mourant de cette mort spirituelle, et non point physique, qu'est le détachement intérieur de l'âme à l'égard des attraits sensibles. Généralement il nous semble que si nous ne prenons pas dans une certaine mesure leur comportement à l'égard des choses mêmes dont nous voulons qu'ils se dégagent, nous ne ferons rien d'utile pour leur salut. Seulement nous sentons alors nous-mêmes le charme de ces choses-là se glisser en nous, si bien que souvent nous nous plaisons à parler de futilités, à prêter l'oreille à ceux qui en parlent, et, au lieu de nous contenter de sourire, à nous laisser dominer et relâcher par le rire : et nos âmes empoussiérées, souillées même de boue, s'alourdissent, et c'est avec beaucoup de peine et de lenteur que nous nous élevons vers Dieu pour vivre la vie évangélique... Les paroles du psaume n'expriment-elles pas bien ces difficultés : la crainte et l'épouvante m'assaillent et le frisson m'enveloppe. Et je dis : Oh, si j'avais les ailes de la colombe, je m'envolerais et m'établirais en repos ; je fuirais bien loin, et je demeurerais au désert ! (*Ep.* 95).

Bien d'autres obstacles à la vie parfaite sont encore signalés dans cette lettre pleine de confiance, depuis les tentations de vanité dans le succès jusqu'aux difficultés que l'on éprouve quand on est l'objet d'une critique. De telles pages font sentir jusqu'à quel point saint Augustin désirait la perfection de la charité au milieu de son activité absorbante. Comment à certaines heures ne pas désirer abandonner toutes ces occupations dissipantes pour être tout à Dieu, fuir au désert comme l'avait fait autrefois saint Antoine.

c) L'appel a la vie parfaite a l'exemple de saint Antoine

Au moment même de la scène du jardin de Milan, on a déjà noté l'influence d'Antoine à qui Dieu avait parlé par l'Ecriture : on sait également l'importance de cet exemple de fuite au désert sur les convertis de Trèves et d'une façon plus générale sur les débuts du monachisme en occident. Après l'excellente étude de M. Monceaux [19] il n'y a pas lieu d'y revenir. Notons cependant quelques résultats de ce travail qui éclairent particulièrement la question étudiée ici. Tout en imitant l'ascétisme d'Antoine, Augustin n'adopte pas la vie érémitique; ses préférences sont pour la vie commune.

Sans doute avant lui d'autres ascètes avaient suivi des voies parallèles. Plusieurs d'entre eux comme saint Martin et saint Jérôme qui avaient mené d'abord la vie d'ermite l'avaient ensuite abandonnée pour la vie de communauté. De cette tendance ordinaire des ascètes d'Occident, on peut donner au moins deux raisons : le climat qui ne se prêtait guère aux fantaisies ou aux exploits des anachorètes au désert, et aussi l'esprit plus

[19] *Saint Augustin et saint Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme*, dans *Miscellanea Agostiniana*, II, p. 61-89.

pratique ou plus sociable des Latins. Augustin avait donc eu des précurseurs, mais son œuvre monastique a été plus féconde et plus durable parce qu'elle était plus rationnelle, plus originale et plus variée (*Op. cit.*, p. 88-89).

Or une des originalités, qui nous intéresse spécialement ici, c'est la création d'un monastère de clercs et c'est justement au début de l'épiscopat que se situe cette initiative.

Avec le *monasterium* d'Hippone, qui, en principe, contenait seulement des laïcs et que les moines ordonnés clercs quittaient dès leur ordination, on ne doit pas confondre une autre communauté, qui était réservée au clergé et dont on constate l'existence jusqu'à l'invasion des Vandales. Cette seconde communauté fut fondée par Augustin quatre ou cinq ans après la première, vers 396, au début de son épiscopat. On l'appelait le « monastère des clercs » ou le « monastère épiscopal » ou le « monastère des clercs à l'évêché » : *monasterium clericorum in domo episcopi* (*Sermo* 355, 1-2).

Comment et pourquoi Augustin fut-il amené à l'idée originale de cette création ? Lui-même nous l'apprend : « J'arrivai, dit-il, à l'épiscopat. Je vis la nécessité, pour un évêque, d'offrir sans cesse l'hospitalité à tout venant, aux gens de passage. Je me dis que, si un évêque manquait à ce devoir, il se ferait une réputation d'homme inhospitalier ; et que, s'il autorisait ces pratiques dans un monastère, ce serait une inconvenance. Voilà pourquoi j'ai voulu avoir avec moi, dans la maison épiscopale, un monastère de clercs. » (*Sermo* 355, 1-2). Donc Augustin ne changea rien au *monasterium* des laïques ; mais il créa pour les clercs une autre communauté et cela dans sa propre demeure épiscopale.

L'organisation du monastère des clercs, comme celle du monastère des laïques, avait pour base le principe fondamental de la vie commune avec communauté des biens (Possidius, *Vita sancti Augustini*, 25, *Sermo* 355, 1-2 ; 356, 1-2). Mais elle était plus souple, comportait les adaptations nécessaires et certains accommodements. Inutile, ici, d'insister sur la loi du travail, puisque chacun des clercs avait ses fonctions déterminées. Inutile, également, de réglementer les sorties des moines. Les clercs sortaient librement, pour vaquer à leurs obligations : il leur était interdit seulement de dîner en ville (*Sermo* 256, 13). Ils pouvaient recevoir des visites, à la condition que les visiteurs soient des hommes. Aucune femme ne devait pénétrer dans le monastère épiscopal. L'évêque était le premier à observer cette consigne : il ne consentit jamais à recevoir ses cousines et ses nièces, qui pourtant étaient des religieuses, ni même sa propre sœur qui était la supérieure d'un couvent de femmes » (Possidius, *Vita sancti Augustini* 26) (*Ibid.*, p. 78-79).

Cette longue citation a l'avantage de montrer les conséquences pratiques du choix personnel d'Augustin. A l'origine de cette commnuauté de clercs au sujet de laquelle Possidius nous donne encore d'autres détails concrets, il y a les exigences de la charité : les devoirs de l'hospitalité imposent à l'évêque le renoncement à la clôture. La décision de séparer les clercs des moines a été en fait si lourde de conséquences qu'un canoniste n'a pas craint de donner à l'évêque d'Hippone le titre de fondateur. En s'appuyant sur le silence du pape Sirice et des autres pères de l'Eglise, Wernz (*Jus. Decret. ad alt.*, III, pars 1ª, n. 92, p. 84) affirme :

« Jusqu'à la fin du IVᵉ siècle il n'a existé aucun séminaire de clercs séculiers, car les monastères ne peuvent être rangés parmi les séminaires. Celui qui a été le fondateur des séminaires est saint Augustin. Sans doute le séminaire épiscopal qu'il établit est un vrai couvent de clercs réguliers, mais il est totalement distinct des monastères de moines qu'il avait fondés à Tagaste et à Hippone » [20].

Il faut éviter bien sûr de juger le cas avec les cadres canoniques actuels, mais, s'il est permis de parler de fondation et si celle-ci a eu lieu au début de l'épiscopat comme la crise du livre X des *Confessions*, une hypothèse vient à l'esprit : n'y aurait-il pas une certaine correspondance entre les deux événements ?

Si l'on tient compte, avec le P. Cayré, de la grâce, décrite peu avant au même livre X (40, 65, p. 289), qui suppose chez Augustin une vraie vie mystique, ne pourrait-on pas voir ici, comme dans la conversion, « une de ces grâces supérieures qui obtiennent leur effet avec une force où l'action de Dieu est plus accusée que celle de l'homme » [21]. De même qu'au jardin de Milan, l'Epître aux Romains est venue dissiper tous les troubles, ici également Dieu donne à Augustin par les paroles de l'Apôtre une directive ferme et une force nouvelle : « Prohibuisti me et confirmasti me dicens : ideo Christus pro omnibus mortuus est ut qui vivunt jam non sibi vivant sed ei qui pro ipsis mortuus est. » Dans cette hypothèse le texte de saint Paul donnerait aussi une directive intéressant spécialement la vie des clercs, l'expérience d'Augustin atteignant par sa profondeur une certaine universalité [22]. Ne plus vivre pour soi, n'est-ce pas le programme de vie de ceux qui accèdent au sacerdoce, n'est-ce pas en tout cas l'attitude intérieure qui permit à Augustin d'accepter les responsabilités du ministère ?

Conclusion

Pour résumer ces diverses recherches et conclure, le plus simple est peut être de commenter une dernière fois la finale du livre X des *Confessions* avant d'ouvrir quelques perspectives.

Entre ce que cette finale nous fait connaître et la conversion au jardin de Milan il y a un rapprochement qui s'impose, mais il n'est pas d'ordre chronologique. Ce qui est comparable c'est la succession entre une période d'indécision pénible plus ou moins longue — « Conterritus... agitaveram corde meditatusque fueram », cf. : « Surgit *plerumque* in anima servi Dei desiderium solitudinis » (*Enar. in Ps.* 54, 8) — et un moment où tout s'éclaire grâce à une parole de Dieu. L'action divine se présente comme une *delectatio victrix* : l'attrait du bien est victorieux et apporte lumière et force, lumière par un texte de saint Paul, force en permettant une décision courageuse, soit le choix de la chasteté parfaite, soit maintenant l'acceptation des soucis du ministère. « Voici que le Christ est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour Celui qui est mort pour eux. » Ce mot d'ordre venu d'en haut dirige désormais la conduite de l'évêque qui entraîne avec lui toute une communauté de clercs

[20] Cf. Neveut, *Le Recrutement sacerdotal en Afrique au temps de saint Augustin*, dans *le Recrutement sacerdotal*, janvier 1930.

[21] *Année théologique*, 1951, p. 266.

[22] Cf. Mouroux, *L'Expérience chrétienne*, p. 373.

vers le même idéal. Il ne faut plus vivre pour soi mais pour le Christ, il faut renoncer au repos quand s'imposent les nécessités de la charité ou les besoins de l'Eglise notre Mère.

L'acquiescement généreux d'Augustin se traduit par une réponse pleine d'abandon confiant : « *Ecce, Domine, jacto in te curam meam, ut vivam et considerabo mirabilia de lege tua.* » Dès lors le Christ est chargé de la vie d'Augustin qui n'est plus écrasé par sa misère : celui qui est sa force le connaît. « *Tu scis imperitiam meam et infirmitatem meam : doce me et sana me.* » Son médecin et son maître « en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science » est aussi son rédempteur qui l'a racheté de son sang. Qu'on ne vienne plus le calomnier : il songe à ce qu'il a coûté et même, ce prix de sa rançon, il le mange, il le boit, il le dissipe en le distribuant, et, pauvre, il désire en être rassasié avec ceux qui ont faim et sont rassasiés : et « ils loueront le Seigneur, ceux qui le cherchent ! »

Cet accent de triomphe achève le livre X des *Confessions,* mais bien des questions restent encore ouvertes. Puisqu'il s'agit ici sans doute d'expérience mystique, il y aurait lieu de comparer le cas d'Augustin à celui d'autres saints qui ont connu comme lui ce tiraillement du ministère et du désir de la solitude. Le souvenir du Curé d'Ars sur le point de quitter sa paroisse pour aller pleurer ses péchés dans le silence d'un monastère vient spontanément à la mémoire, mais bien d'autres noms [23] pourraient être cités : la tension salutaire entre l'action et la contemplation n'est-elle pas de toutes les époques ? Peut-être même pourrait-on se demander si la tention de fuite n'est pas une épreuve assez générale dans toute vie apostolique un peu profonde, une de ces purifications qui permettent le plein épanouissement de la charité au service de l'Eglise.

Le P. Claude de la Colombière exprime dans sa retraite de 1674 la souffrance qu'il éprouve à mener une « vie morte au milieu du monde ». Il écrit alors : « J'ai compris ces paroles de saint Augustin : *Patienter vivit et delectabiliter moritur* » [24].

L'évêque d'Hippone est un bon guide dans ce genre d'épreuves et son influence est ici explicite. Elle serait plus difficile à déterminer dans le cas de saint Bernard [25] que les besoins de l'Eglise arrachaient si souvent au repos de la contemplation. Signalons seulement, pour terminer, le 57e *Tractatus in Joannem* où Augustin donne un prélude au commentaire du moine de Clairvaux sur le Cantique des Cantiques.

Il nous montre l'Eglise, personnifiée dans l'épouse du Cantique, craignant de se salir les pieds par ses démarches terrestres : « *Lavi pedes meos quomodo inquinabo eos ?* » (Cant. v, 3). L'Eglise parle ainsi au nom de ceux qui prêchent Jésus-Christ, au nom de ceux qui se demandent s'ils doivent accepter un ministère dont ils se croient incapables parce qu'ils veulent le remplir sans faute et ne pas être eux-mêmes réprouvés après avoir prêché aux autres (*ibid.*, 2).

Mais l'appel du chef est insistant.

« *Pulsat ergo* ut excutiat quietem sanctis otiosis et clamat : *Aperi mihi*, de sanguine meo soror mea, de accessu meo proxima mea, de spiritu meo columba mea, de sermone meo quem plenius ex otio didicisti perfecta mea, aperi mihi, prædica me. » (*Ibid.*, 4).

Ceux qui sont l'objet de ces sollicitations et qui jouissent d'un repos studieux, voudraient bien que les prédicateurs d'autrefois poursuivent leur tâche, mais ils ont quitté leur robe de chair. L'Eglise redit pour eux : « J'ai ôté ma tunique, comment la revêtir de nouveau ? » (*ibid.*, 5). Puis elle jette ses regards sur ceux qui pourraient prêcher l'Evangile et craignent d'entreprendre ce ministère difficile. La généreuse réponse de l'appelé ne tarde pas : « *Ecce surgo et aperio* » ; elle s'accompagne d'une prière : « *Christe, lava eos... Lava pedes nostros ante mundatos, sed cum ad aperiendum tibi per terram pergimus inquinatos.* » (*Ibid.*, 6).

Tout le passage résumé ici est bien postérieur à l'appel à la solitude rapporté par les *Confessions*. Depuis plusieurs années — une vingtaine peut-être (396-416) — Augustin se donne sans réserve à sa lourde tâche et son amour pour l'Eglise, l'épouse du Christ, n'a fait que croître.

Ainsi dans ce problème de vie spirituelle qui se posait au début de son épiscopat, l'amour de l'Eglise est en somme à l'origine de la solution : ce même amour enrichi et développé par une meilleure connaissance de la « *catholica* » est aussi un fruit de sa courageuse réponse.

J. PINTARD.

[23] S. Grégoire : « Nam cum mihi ad percipiendum sacri altaris ministerium obedientiæ virtus opponitur, hoc sub ecclesiæ colore susceptum est quod, si inulte liceat, *iterum fugiendo deflectatur.* » (*Moralia in Job.* I: Dédicace). Cf. *Sources chrétiennes*, 32, p. 115.

[24] Cf. : *R. As. Mys.*, juillet 1947, p. 233, note ; Ch. Morel, *la Vie de prière de saint Augustin.*

[25] M. Gilson est surpris de constater le caractère diffus de l'influence de saint Augustin sur saint Bernard : la dépendance n'est prise que pour la doctrine de l'amour. Cf. la *Théologie mystique de saint Bernard*, p. 45-47, note 1.

QUATRE-VINGTS ANNÉES DE CONGRÈS EUCHARISTIQUES

La vitalité catholique du siècle dernier n'a pas cessé d'étonner. Légitimement soucieux de défendre leur foi mais aussi capables de l'affirmer avec audace à la face du monde, voire avec agressivité, tels apparaissent les chrétiens du XIXe siècle. Ils ont eu, par dessus tout, le souci de témoigner. La création des Congrès eucharistiques internationaux, leur lancement dans une France en pleine crise de laïcisme, à une époque où le chauvinisme dresse entre les pays d'Europe des barrières sentimentales difficiles à forcer, voilà bien un tour de force inexplicable pour qui est attentif au contexte historique. A la veille du Congrès de Munich, un regard sur le passé sera certainement bien accueilli.

Il faudrait commencer par évoquer la piété eucharistique du XIXe. Attentive à la présence eucharistique du Christ au milieu de son peuple plus peut-être qu'à la présence de son Sacrifice, la dévotion

des chrétiens s'est épanouie en une multitude de formes dont le nombre et la variété inquiètent quelquefois notre génération, soucieuse d'orienter son regard vers l'essentiel : Quarante-Heures, Adoration du jour, Adoration de nuit, Visites au Saint-Sacrement, Gardes d'honneur, Confréries... Les promoteurs sont légion : le Bx Pierre -Julien Eymard, fondateur des prêtres du Saint - Sacrement, dont S. S. Jean XXIII faisait naguère l'éloge (Al. du 28-2-60), Mère Marie - Thérèse Dubouché, fondatrice des Sœurs de l'Adoration perpétuelle, le Père Herman, Mgr de la Bouillerie, M. Dupont, le « saint homme de Tours », tous vrais amis de Dieu et héritiers d'une lignée ancienne à laquelle appartiennent le P. Coudrin, fondateur de Picpus et plus lointainement la Mère Mechtilde de Bar, fondatrice des bénédictines du Saint-Sacrement.

Les Congrès sont nés de ce courant, mais leur origine immédiate est toute humble, toute cachée, si cachée même que les meilleurs catholiques tourangeaux seraient bien étonnés d'apprendre que l'initiative sort de chez eux. C'est, en effet, une mystique tourangelle, une petite demoiselle vivant au milieu du monde, *Marie Tamisier* (1834-1910) qui est à l'origine de ces grandes manifestations de foi catholique. Très tôt elle s'est trouvée en contact avec le P. Eymard ; très tôt également elle a compris que Dieu voulait la consécration de sa vie au service de l'Eucharistie. Le P. Chevrier, le fondateur du Prado, qui la dirigea quelque temps lui disait : « Votre vocation est de courir les chemins. Vous n'êtes qu'une mendiante, la mendiante du T. S. Sacrement ». Dès lors elle voyage sans trêve, désireuse de provoquer de grands mouvements de foule autour de l'Eucharistie. Elle gagne à ses vues M. de Cissey, l'apôtre de la sanctification du dimanche ; M. de Benque, président de l'Adoration nocturne à Paris, réussit à obtenir de Mgr de Ségur et de l'abbé Bridet des brochures sur l'Eucharistie, reçoit les conseils de Mgr Richard et de Mgr Mermillod. Celui-ci, dès l'automne de 1874, l'invite à songer à un Congrès :

« On ne fait rien aujourd'hui dans le monde de la science, du commerce, du travail, de l'industrie, de l'économie politique et sociale que par les congrès. »

L'idée fait son chemin dans le groupe que préside Mgr de Ségur et qu'anime discrètement Mlle Tamisier. En 1880 cette idée a pris définitivement corps. Léon XIII pressenti s'est montré très encourageant. On envisage des assemblées périodiques, internationales, se tenant successivement au sein de chacun des nations, et la création d'un comité permanent pour préparer les sessions.

La France de 1880 paraît terre brûlée ; peut-être la Belgique serait-elle plus indiquée ? Le cardinal Primat et Mgr Doutreloup orientent Mlle Tamisier vers Liège, la patrie de la fête du « *Corpus Christi* », mais la guerre scolaire repousse soudain le projet dans un lointain avenir. La Hollande, sollicitée à son tour, se montre peu accueillante pour les Français. Il semble que rien ne va aboutir et Mgr de Ségur mourant doit remettre la direction du Comité à M. de Benque. C'est alors que M. de Nicolaï conseille à M. de Benque de s'adresser aux catholiques lillois dont les Assemblées générales, inaugurées en 1873, ont eu déjà une telle efficacité dans chacun des domaines de la vie catholique. Au cœur du groupe lillois, on trouve Philibert Vrau et son beau-frère Camille Féron-Vrau, les « saints de Lille », le premier s'occupant des œuvres eucharistiques et particulièrement de l'Adoration nocturne. L'organisme nécessaire à la préparation presque instantanée d'un Congrès se trouvait donc en place au bureau permanent des œuvres lilloises. Touché le 4 avril, il avait obtenu, le 16 mai, un bref de Léon XIII, accréditant le Congrès annoncé et pouvait le réunir le 28 juin sous la présidence de Mgr Monnier, évêque de Lydda ; un temps record !

Le Congrès tint ses séances à l'Université catholique ; six nations étaient représentées, l'Angleterre, la Belgique, l'Espagne, la France, la Hollande, la Suisse. Large fut la place faite à l'étude. Les 363 participants avaient été divisés en trois sections : 1° *Adoration* du Saint-Sacrement ; les diverses modalités de réalisation ; 2° *Culte :* les églises, la messe de communion, les processions, les chants eucharistiques ; 3° *Propagande :* revues et brochures. Tandis que l'on travaillait, les congressistes se relayaient devant le Saint-Sacrement exposé dans la chapelle de la maison Albert-le-Grand. Pour la clôture, le 30 juin, la ville se joignit spontanément aux participants. Quatre mille hommes vinrent faire cortège au Saint-Sacrement porté dans la grande église St-Maurice, puisque la législation interdisait de sortir dans les rues. La permanence de l'institution avec célébration périodique fut alors décidée et la présidence remise à Mgr de la Bouillerie, coadjuteur de Bordeaux.

* *

Dès la troisième année, en 1883, les frontières de France sont franchies avec le Congrès de Liège ; en 1885, c'est le tour de la Suisse avec le Congrès de Fribourg où douze mille paysans groupés par paroisses derrière leurs curés et leurs maires rendent au Saint-Sacrement des honneurs souverains. Rapports, discours, vœux, résolutions sont publiés *in extenso* après chaque Congrès ; les cinq premiers volumes de compte rendus officiels furent édités à Lille.

En 1893 l'œuvre prend un nouvel accroissement. Le choix s'est fixé sur Jérusalem et Léon XIII a nommé un Légat. L'idée maîtresse du Congrès était de montrer, dans l'Eucharistie, le sacrement de l'unité ecclésiastique malgré la diversité des rites contribution efficace au mouvement vers l'unité que Léon XIII désirait tant voir aboutir. La part des séances d'études a gagné en importance, la part de la liturgie également, au moins dans les communications. Une série entière d'exposés présente tour à tour chacune des liturgies orientales, puis les manifestations du culte eucharistique dans ces liturgies ; un grand nombre de communications sont assurées par des prélats et des prêtres orientaux ; d'où la physionomie si particulière du Congrès de Jérusalem, en curieuse harmonie avec nos préoccupations actuelles.

Dans les rapports du Congrès de Reims l'année suivante, les études sur la dévotion eucharistique et les Confréries ainsi que la présentation des réa-

lisations contemporaines, ont repris la première place. Cependant quelques exposés sont consacrés à l'autel, à la liturgie eucharistique, à la communion des mourants et surtout à l'action de l'Eucharistie dans les œuvres sociales et ouvrières ; on préludait ainsi au thème si souvent repris par les Souverains Pontifes dans leurs lettres aux Légats : l'Eucharistie, lien entre les classes sociales et ciment de la famille chrétienne.

Longtemps l'influence française reste prépondérante ; mais, à la longue, après la création de Congrès nationaux en Espagne, aux Etats-Unis, en Italie, puis en France à partir de 1902, les Congrès internationaux prennent une physionomie plus universelle. Rome est touchée en 1905 pour le 25e anniversaire de la fondation du mouvement, sur la demande expresse de saint Pie X, le Pape de la Communion fréquente ; à partir de cette date les Congrès seront toujours présidés par un Légat. En 1907 vient le tour de l'Allemagne : Congrès dans Metz annexée, dont le thème fut le récent décret pontifical sur la Communion fréquente. En 1909, c'est l'Angleterre : la participation massive des bénédictins donna aux travaux du Congrès une note particulière ; nombreuses sont les études historiques sur la liturgie et le chant liturgique, sur la patristique également. Le nouveau monde voit enfin son premier Congrès en 1910 à Montréal. Puis Madrid (1911), Vienne (1912), Malte (1913) au carrefour des routes mondiales ; enfin Lourdes en 1914, Congrès centré sur la Royauté sociale de Jésus-Christ s'exerçant par l'Eucharistie.

Benoît XV désirait ardemment la reprise des Congrès après la première guerre mondiale ; il encouragea, exhorta, pressa les organisateurs de tenir une assemblée dans l'un des pays restés neutres au cours du conflit. Finalement on lui proposa Rome qu'il agréa volontiers, mais il mourut avant de voir la réalisation du projet. Pie XI recueillit son désir et fit tout pour faciliter le Congrès : «*Ecce Rex tuus venit tibi mansuetus* ». Après le triomphe de Rome, il promulgua le bref, charte des Congrès, qui leur concède à titre définitif indulgences et privilèges.

Entre les deux guerres l'institution prend un caractère systématique ; les assises ont lieu tous les deux ans et font figure de gigantesques manifestations de la foi en l'Eucharistie. Telle est l'ampleur des cérémonies que leur déploiement voile aux yeux du grand public les sessions d'études dont elles étaient originairement le complément. Les points les plus éloignés du globe sont atteints : Chicago 1926, Sydney 1928, Buenos-Aires 1934, Manille 1936. Un trait commun d'importance qui montre que le climat politique change : c'est la présence des gouvernements et des autorités locales. Nous rejoignons par là l'idée originelle des manifestations eucharistiques des XVe-XVIe siècles : rendre à l'Hostie des hommages vraiment royaux, calqués sur le cérémonial en usage dans les cours. Au lieu d'être resserré dans les limites d'une paroisse ou d'une cité, le culte eucharistique a trouvé une expression à la taille de notre civilisation moderne que caractérisent l'intensité et la fréquence des échanges internationaux. Depuis 1928 tous les Congrès bénéficient d'un radiomessage papal.

Les deux derniers Congrès d'après-guerre, Barcelone 1952 et Rio-de-Janeiro 1956 ont été centrés sur la paix ; la *paix du Christ* dont l'Eucharistie est à la fois le signe et la cause.

« Actuellement, disait Pie XII, qu'y a-t-il de plus efficace, pour assurer la conciliation de tous et de chacun des hommes que le triomphe de l'Eucharistie dans les âmes et dans les peuples » (*Lettre* au cardinal Tedeschini, 10-5-1952).

« Autour de l'Eucharistie tout parle de paix : l'agape fraternelle, le baiser qui la précède, jusqu'au symbole même des nombreux grains de blé. » (*Radiomessage* aux congressistes, 1-6-1952).

Un seul coup d'œil sur les programmes d'études permet de déceler l'apport du renouveau liturgique contemporain. L'attention est fixée d'abord sur la messe : « Le sacrifice, cause et sceau de l'alliance avec Dieu — Le sacrifice de Jésus-Christ et la restauration parfaite et éternelle de la paix avec Dieu — le « *Novum fœdus in sanguine Christi* »... (Barcelone 1952) ces titres sont pris au hasard.

Les deux Congrès de Barcelone et de Rio étaient la meilleure réponse de la catholicité aux objections doctrinales faites depuis quelque temps aux développements du culte eucharistique. Pie XII dans l'Encyclique *Mediator Dei,* du 20 novembre 1947, a relevé plusieurs de ces critiques pour en montrer le peu de fond et défendre la pratique universelle de l'Eglise que garantit l'assistance du Saint-Esprit :

« Ces exercices de piété, dit-il, ont contribué d'une manière étonnante à la foi et à la vie surnaturelle de l'Eglise militante (...). C'est pourquoi, non seulement l'Eglise a approuvé ces *exercices de piété* propagés par toute la terre dans le cours des siècles, mais elle les a fait siens en quelque sorte et les a confirmés de son autorité. Ils sortent de l'inspiration de la liturgie ; aussi, exécutés avec la foi et la dignité convenables, requises par les prescriptions rituelles de l'Eglise, contribuent-ils sans aucun doute d'une manière très importante à vivre la vie liturgique. » (*La Liturgie,* n° 593-597).

* *

« *Pia exercitia* », exercice de piété ; en effet dans une procession du Saint-Sacrement, une bénédiction, une adoration, seuls sont proprement liturgiques les rites essentiels ; tout ce que l'on y ajoute rentre dans la catégorie des « exercices de piété » ; c'est même pour une part la souplesse de la législation liturgique en cette matière qui semble avoir fait la fortune de ces formes de culte eucharistique, dans lesquelles chaque curé pouvait introduire ce qui lui semblait le plus adapté aux besoins de ses fidèles. Or, au cours des 80 années dont nous avons résumé l'histoire, ces besoins se sont partiellement transformés, surtout dans nos pays de vieille chrétienté. Le renouveau biblique et liturgique de ces dernières décades, en particulier, a redonné aux fidèles le goût des valeurs traditionnelles. D'où la nécessité d'une mise au point, d'une adaptation des programmes de nos Congrès pour que leur élément permanent, qui est la glorification de l'Eucharistie et l'hommage rendu à la présence réelle, soit mis en lumière d'une manière pleinement efficace. Quand Mlle Tamisier se donnait corps et âme à l'œuvre des Congrès, elle le faisait parce qu'elle y voyait le meilleur moyen d'atteindre son

but : ramener les âmes à l'Eucharistie ; dès 1889 elle écrivait avec une clairvoyance étonnante :

« Les Congrès ne sont pas une fin, mais moyen. Ils sont moyen du moment comme au début les pèlerinages aux sanctuaires célèbres par un miracle eucharistique. D'autres œuvres eucharistiques, après les Congrès, deviendront peut-être alors les moyens d'un autre moment. »

A la suite du dernier Congrès national à Lyon, en juillet 1959, tel rédacteur pouvait écrire :

« Qui vient d'assister à ce Congrès ne peut s'empêcher de penser que formules et méthodes demanderaient de sérieuses mises au point pour que pareilles manifestations atteignent pleinement le but qu'elles se proposent »[1].

Encore une fois il s'agit non du principe même qui reste incontestable tant du point de vue dogmatique que du point de vue pastoral, mais des modalités de réalisation concrète. Le Congrès de Munich se propose justement de répondre aux nouvelles aspirations de la piété eucharistique des fidèles. Son programme se présente comme l'essai d'une nouvelle formule, un effort sérieux d'adaptation. De l'équipe qui l'a conçu, le Saint Père a pu dire :

« Le Comité exécutif (de Münich) s'applique avec un dynamisme intelligent et moderne, à la préparation du Congrès eucharistique international, dont on prévoit déjà qu'il constituera un événement mémorable et historique. » (*Al.* du 16-4-60 au *Mouvement Eucharistique de France*).

Munich conserve les éléments traditionnels des anciens Congrès eucharistiques, peut-être dans une situation un peu trop effacée : dans les journées préparatoires aux grandes manifestations, les lundi 1er et mardi 2 août, les messes solennelles du soir que l'on chantera dans les différentes paroisses seront prolongées par l'adoration nocturne du Saint-Sacrement ; et le dimanche 7 août, couronnement du Congrès, la Messe pontificale se terminera par la grande procession du Saint-Sacrement à laquelle les fidèles restent heureusement attachés.

Mais ces manifestations s'intégreront, à Munich, dans un cadre entièrement neuf : on a voulu que ce triomphe de l'Eucharistie fût une véritable célébration de la Rédemption ; pour cela a été mis sur pied un programme qui évoquera la célébration de la Semaine Sainte et du Mystère pascal, et permettra aux participants de mieux prendre conscience que l'Eucharistie est d'abord le sacrement d'un Sacrifice, la reproduction du Mystère réalisé au Calvaire, et que le culte rendu au Saint-Sacrement est la prolongation du grand Acte dans lequel il se réalise éminemment : le sacrifice de la Messe implique, en effet, deux des aspects vers lesquels la piété eucharistique des fidèles s'est portée avec prédilection ; la communion et l'adoration du Christ présent sous les saintes espèces.

Une autre perspective doctrinale que soulignera le Congrès est la relation entre l'Eucharistie et l'Eglise. L'Eucharistie est signe et cause de l'unité de l'Eglise, en étant cause et signe de la grâce dont vit l'Eglise. Cette unité est visiblement manifestée lorsque l'Eglise se réunit toute entière autour de l'autel pour célébrer l'Eucharistie.

Souhaitons qu'un effort considérable d'organisation, proposant un programme très étudié, obtienne un succès total.

Et reprenons la prière composée par Sa Sainteté Jean XXIII :

O Jésus, Roi des peuples et des siècles, accueillez les actes d'adoration et de louange que nous, Vos frères d'adoption. Vous offrons humblement.

Vous êtes « le Pain vivant descendu du ciel, qui donne la vie au monde » (Jo., VI, 33) ; Prêtre et Victime suprêmes, Vous Vous êtes immolé en un sacrifice sanglant d'expiation au Père Eternel pour la rédemption du genre humain et Vous Vous offrez maintenant chaque jour sur nos autels par les mains de Vos ministres, afin d'instaurer dans tous les cœurs Votre « règne de vérité et de vie, de sainteté et de grâce, de justice, d'amour et de paix » (*Préf. de la Messe du Christ-Roi*).

O « Roi de gloire », que votre Règne arrive ! Régnez de votre « trône de grâce » (Hebr., IV, 16) dans les cœurs des enfants pour qu'ils conservent immaculé le candide lis de l'innocence du baptême. Régnez dans les cœurs des jeunes, afin qu'ils grandissent sains et purs, dociles à la voix de ceux qui Vous représentent dans la famille, à l'école, à l'église. Régnez dans le foyer domestique, afin que parents et enfants vivent harmonieusement dans l'observation de Votre sainte loi. Régnez dans notre patrie, afin que tous les citoyens, dans l'ordre et dans l'harmonie des classes sociales, se sentent les fils d'un même Père céleste, appelés à coopérer au bien temporel commun, heureux d'appartenir à l'unique Corps Mystique dont Votre Sacrement est à la fois un symbole et une source éternelle.

Régnez enfin, ô Roi des rois et « Seigneur des seigneurs » (Deut., 10, 17), sur toutes les nations de la terre et illuminez les dirigeants de chacune, afin que, s'inspirant de Votre exemple, ils nourrissent « des pensées de paix et non de malheur » (Jér., XXIX, 11).

O Jésus de l'Eucharistie, faites que tous les peuples vous servent librement, conscients que « servir Dieu c'est régner ».

Que Votre Sacrement, ô Jésus, soit une lumière pour les esprits, une force pour les volontés, un attrait pour les cœurs Qu'il soit un soutien pour les faibles ; un viatique de salut pour les mourants ; et pour tous « un gage de gloire future ».

Ainsi soit-il !

* *

BIBLIOGRAPHIE. — L. Guérin, *Les Congrès eucharistiques* de 1881 à 1897, Paris, Bonne Presse. — J. Vaudron, *L'Œuvre des Congrès eucharistiques, ses origines*, Paris, Bloud 1910. — P. Féron-Vrau, *Les triomphes eucharistiques*, Lille, s. d. — A. Lestra, *Retourner le monde*, Paris, Vitte, 1958. — *Actes des Congrès*.

Dom G. OURY, O.S.B.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 28 junii 1960

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant . C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)

[1] Georges DAIX dans la *France catholique*, 10-7-59.